

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: UNA OBLIGADA MIRADA HACIA LOS DEMÁS SERES VIVOS.

M^a Luz Pintos Peñaranda. Universidade de Santiago de Compostela

Resumen. La formulación de Kant de la cuestión antropológica planteada en 1800 puede hoy herir nuestra sensibilidad; no por lo que en ella se nos propone analizar sino más bien por lo que está ausente en su planteamiento (los demás seres vivos con los que nosotros compartimos planeta), aunque éste planteamiento tenga una parte aceptable por nosotros. Aquí yo presento a Husserl y a Scheler como filósofos "postkantianos" y nada "modernos" debido a su valiosa aportación a una Antropología Filosófica que quiere estar a la altura de las circunstancias y preocupaciones en las que en estos momentos nos hallamos. Su valiosísima aportación consiste en que ellos ponen las bases de una actuación no etnocéntrica y no antropocéntrica ni especista. Ellos nos dan un sólido fundamento para cambiar nuestro modo habitual de vernos los humanos en relación a los demás animales y, a la vez, un sólido fundamento para interpretar a los animales no humanos, para valorarlos y para comportarnos con ellos muy diferente al tradicional en la cultura de Occidente.

Abstract. Kant's formulation of the anthropological issue outlined in 1800 can hurt our sensitivity today; not for what we are intended to analyze there but rather for what is absent in its position (the other living beings with whom that we share planet), although this position has an acceptable part for us. Here I present Husserl and Scheler as "postkantian" philosophers and not "modern" at all due to their outstanding contribution to a Philosophical Anthropology that wants to rise to the occasion. Laying the foundations for a not ethnocentric, not anthropocentric and not especist behaviour is their most valuable contribution. They give us a solid foundation to change our habitual way of seeing ourselves, the humans, in relation to the other animals and, at the same time, a solid foundation to interpret the non-human animals, to value them and to behave with them in a very different way to the traditional one in the Western culture.

La formulación de Kant de la cuestión antropológica planteada en 1800 en su *Lógica* sigue teniendo plena validez en cuanto a su actitud ponerse ante la cuestión del *anthropos*: ¿qué puedo saber? ¿qué puedo hacer? ¿qué me está permitido esperar?; en definitiva, ¿qué o quiénes somos? ¿qué es el ser humano? Sin embargo, la estrategia de investigación que él ahí nos propone no es trasplantable a nuestro momento. Es más, contemplada desde hoy, ese modo de ponerse a reflexionar sobre el ser humano tan kantiano, tan de nuestra tradición moderna, refleja a la perfección un error central en la antropología de Occidente. E incluso esa formulación kantiana puede hoy herir nuestra sensibilidad; no por lo que en ella se nos propone analizar sino más bien *por lo que está ausente en su planteamiento*, aunque éste tenga una parte asumible por nosotros.

En mi opinión, en principio, en una Antropología Filosófica actual no debe importar tanto conocer qué somos los humanos cómo qué podemos hacer y qué debemos hacer con esto que somos una vez sabido lo que somos. Por supuesto que para conocer *qué podemos y debemos hacer con esto que somos*, antes es necesaria la clarificación de *qué somos*; y, por supuesto, también, que hasta aquí nos estaríamos moviendo en el esquema de trabajo kantiano. Sin embargo, comenzaríamos a apartarnos de él en cuanto a que, para plantearnos qué es lo que podemos y debemos hacer con esto que somos, es ineludible *tener a la vista la situación en la que hoy nos encontramos*. Y ya van, así, tres cuestiones entrelazadas. Tres cuestiones que nos conducen a una cuarta que sigue excediendo, junto con la tercera, el esquema kantiano. La cuarta cuestión es ésta: *¿De quién estamos hablando? ¿quiénes somos los que nos encontramos en esta tal situación en la que hoy así nos encontramos?* ¿Quiénes? Sin duda, no sólo nosotros, sino también los otros, es decir, no sólo nosotros los humanos de Occidente que ahora nos estamos poniendo ante estas cuestiones sino también los otros humanos, de otros pueblos, de otras latitudes, de otras culturas. Pero, no solamente el conjunto de todos los humanos, sino que este *quiénes* comprende también a los otros seres vivos no humanos (vegetales y animales) los cuales, al igual que lo somos todos nosotros, son cohabitantes, tanto entre

ellos como con respecto a nosotros, de este planeta Tierra, planeta que pertenece a todos por igual. Precisamente, son estos seres vivos no humanos los que están ausentes en el planteamiento kantiano y en la mayor parte de las reflexiones antropológicas hechas desde la filosofía a partir de entonces. Y hoy nos damos cuenta de esta ausencia porque, tanto los nuevos descubrimientos de la ciencia como la maduración que ha ido aconteciendo en nuestra forma de interpretarnos, nos está forzando ahora a aceptar —cada vez con más evidencia— que el entrelazo de los humanos con los demás seres es muy estrecho en todos los sentidos. De ahí que tan sólo volviendo nuestra reflexión hacia los otros cohabitantes del planeta, aceptando nuestro *esencial* entrelazo con ellos y llevando a él nuestra reflexión antropológica para examinar cómo ha sido y cómo debería ser nuestro comportamiento —como humanos— hacia ellos— podemos hacer una Antropología Filosófica verdaderamente *a la altura de nuestro tiempo*; es decir, liberada de esos nefastos prejuicios del antropocentrismo y del especismo que son los que subyacen en el planteamiento kantiano; prejuicios que desde nuestra perspectiva actual podemos calificarlos como del más rancio anacronismo que urge superar en Occidente.

Parece, pues, que al tirar por el hilo de la pregunta fundamental sobre la que gira la Antropología Filosófica sucede como cuando uno tira por una cereza que está en un cesto y le vienen unidas varias cerezas más que estaban con ella: aparece toda una serie de cuestiones entrelazadas y correlativas: (1) *qué somos*, (2) *qué podemos hacer y debemos hacer con esto que somos*, (3) *qué podemos y debemos hacer ante la situación en la que hoy nos encontramos*, (4) y en la que nos encontramos *todos los habitantes del planeta, tanto humanos como no humanos*. Esta es la novedad del enfoque de hoy con respecto al de Kant¹. Mientras que para él se trata de “un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo” (es decir, de un tipo de conocimiento, que, como tal, tiene su máximo objetivo en el ser humano), para nosotros se trata hoy, más bien, de un conocimiento del ser humano al que tomamos, ante todo, como *co-habitante* del planeta junto-con-otros. Lo cual cambia bastante el enfoque de este conocimiento y la actitud que de él se deriva.

Conocernos, pues, a nosotros mismos *hoy*, en este preciso momento de finales de 2006, se ha de presentar enmarcado, por una parte, en la *situación empírica* de cómo nos va la vida actualmente a *todos* los cohabitantes del planeta y no sólo a los humanos (y esta situación, como sabemos, en términos globales, es mala y está en proceso de empeoramiento), y, por otra parte, se ha de presentar en el *marco cognoscitivo y conceptual* que es propio y exclusivo de este momento y del que asimismo debemos partir. Y uno de los elementos que forman parte de este marco cognoscitivo y conceptual en el que hoy estamos es nuestra ligazón con los pensadores que nos han precedido en pensar esta cuestión del *anthropos*; pensadores que forman parte de nuestro acervo cultural y cuyas aportaciones todavía resuenan en nosotros, bien porque de algún modo nos han ido preparando para la nueva actitud con la que ahora abordamos este asunto del *anthropos*, bien por su aplicabilidad a nuestra situación actual. Este es el caso de Max Scheler, el cual nos presenta una estrategia sobre la cuestión antropológica que en algún punto muy concreto, y habiendo sido elaborada por él unos cien años después de la antropología de Kant, en la medida en que es muy distante de la kantiana se presenta, a la vez, como muy cercana a la nuestra.

Lo que aquí voy, pues, quisiera defender como tesis, alejándome de Kant y acercándome en este punto concreto a Max Scheler, es que *conocernos hoy a nosotros mismos, los humanos, en este momento y en esta situación del año 2006, es una cuestión que, si la planteamos hasta el fondo, no nos pone ante la consideración del*

¹ Como bien ha señalado Lorite Mena, en la antropología kantiana el ser humano es el eje decisivo del uso del mundo, el objeto de aplicación de los conocimientos y aptitudes que se van consiguiendo gracias al proceso de educación en marcha y el último fin para sí mismo. Se trata de ir desde el ser humano (como sujeto) al ser humano (como objeto del conocimiento), como un repliegue de él sobre sí mismo. Lorite está basándose aquí en un texto del prefacio de la *Antropología* de Kant, que él mismo cita, y en donde se dice: “Todos los progresos en la cultura, por los cuales el hombre hace su educación, tienen como objetivo aplicar los conocimientos y aptitudes así adquiridos al uso del mundo; pero en ese mundo, el objeto más importante al que pueda hacer aplicación de ellos es el *hombre*: ya que él es para sí mismo su propio fin”. Cfr. José Lorite Mena *Para conocer la filosofía del hombre*, Estella, Verbo Divino, 1992, p. 35.

ser humano tomándolo de forma aislada, en sí mismo, sino que por fuerza nos lanza hacia los otros cohabitantes del planeta. Únicamente podremos vernos críticamente a nosotros mismos cuando nos preguntemos con rigor y continuidad cómo nos relacionamos con los demás seres vivos, para así poder valorar nuestra tradicional concepción antropológica y las nefastas consecuencias que ésta ha traído para la vida real. Como sabemos, en su afán por conocer qué es el ser humano, Max Scheler partía de la convicción de que esto implica llegar a comprenderlo en su relación con todos los demás seres del planeta. Sus obras *La idea del hombre y la historia* y *El puesto del hombre en el cosmos* son –por lo menos parcialmente– un valioso exponente de esta convicción. Este comprender al ser humano en su relación con todos los demás seres vivos es lo que, según él, urgía averiguar en su época de comienzos del siglo XX. Y es muy curioso que haga su propuesta precisamente en un momento en el que la pregunta sobre el *anthropos* estaba situándose en un lugar central dentro de la filosofía. Sin duda, para él, no podríamos hacernos esta pregunta sin vincularla a la pregunta por nuestra relación con los demás seres vivos. Y esta misma doble pregunta sigue siendo también una de las cuestiones más urgentes en las que nos hallamos a comienzos de nuestro siglo XXI: el asunto de qué es el ser humano dentro de esta urdimbre que es el mundo, es decir, entendiendo por mundo nuestro planeta todo, y, a su vez, entendiendo éste como el lugar en donde cohabitamos tantos y tantos seres vivos por igual.

Para comprender la postura de Max Scheler y su aportación para nuestro tiempo es inevitable hacer arrancar su pensamiento antropológico de dos de sus ejes, aunque esto sea muy conocido. Uno de estos ejes es su insatisfacción ante las diferentes antropologías que coexisten en ese momento discrepando demasiado entre ellas y contribuyendo, así, a un gran desconcierto teórico, inmovilizador, paralizante, en una época cultural tan en crisis como era la de los años veinte. Cada una de las antropologías “oficiales” vigentes, estaba encapsulada en sí misma –se quejaba Max Scheler– y con una total desatención para con las otras: 1) La antropología religiosa establecía una diferencia abismal entre el ser humano (hecho a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, poseedor de un alma, de un alma inmortal) y el resto de los seres vivos. Por tanto, para esta antropología, había una diferencia insuperable entre el mundo de la naturaleza y el mundo humano. Nuestra esencia es el alma y ésta nada tiene que ver con el cuerpo biológico, por tanto, nada que ver tampoco con lo animal y, por tanto, nada que ver con la naturaleza y con los restantes seres vivos que en ella habitan. Y viceversa: todo lo que es natural, animal, biológico no tiene relación sustancial con lo que es esencialmente el ser humano. 2) Por su parte, la imagen del ser humano que prevalecía desde la filosofía era la de un ser cuya esencia es la razón. El ser humano se definía como “el ser racional” y, así, también quedaba establecida una frontera entre él y su parte corporal (o irracional), biológica, animal o natural. 3) Y desde la ciencia, la versión antropológica derivada sobre todo de los escritos de Darwin nos colocaba de nuevo dentro de la naturaleza. Los darwinistas se niegan a hablar de diferencia entre los animales humanos y los no humanos. ¡Somos naturaleza, somos un cuerpo biológico más por mucho que seamos un animal notablemente desarrollado a nivel del intelecto! En este contexto, Max Scheler, *como filósofo*, tiene una doble perspectiva con respecto a la ciencia. Por un lado, él no puede estar de acuerdo con el postulado de que no hay ninguna diferencia esencial entre humanos y no humanos; el ser libres, por lo menos, relativamente libres frente a las necesidades de nuestro organismo y frente al medio, es lo que para él marca nuestra diferencia: un cierto distanciamiento con respecto a nuestra biología y a la naturaleza en la que estamos. Pero, por otro lado, él, que siempre se caracterizó por aprovechar –lo que él llamaba– los ricos tesoros del saber especializado que han labrado las distintas ciencias, y por acoger con satisfacción que los problemas de la antropología filosófica estén siendo abordados también por biólogos, médicos, psicólogos y sociólogos², aplaude los conocimientos conseguidos por las ciencias de su momento ya que permiten situarse, con rigor, frente a la postura de la antropología religiosa y de la antropología

² Cfr. Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1971⁹, p. 21.

filosófica clásicas. Max Scheler no puede estar de acuerdo con la separación que, según él, se abre en ellas entre el ser humano y la animalidad ni tampoco puede estarlo con el encumbramiento de la conciencia humana por encima de toda otra naturaleza alegando la soberanía del intelecto³. Es a partir de este desacuerdo, como elabora y desenvuelve su escala de los seres vivos, otro de los ejes que articulan su antropología filosófica. Ahora bien, cuando desde nuestros conocimientos actuales vamos a esta escala scheleriana y la miramos superficialmente, quizás pueda parecernos muy simple. Pero no es así como debemos acercarnos a ella. Hay que intentar captar no sólo la intención del autor, sino también *su mensaje*. Y es este mensaje el que, contemplado desde hoy, aparece como muy adelantado a su época y como abriéndonos paso para la perspectiva ecologista en la que hoy estamos avanzando. Al elaborar su escala de los seres vivos, el propósito que le mueve es el de establecer la esencia de los humanos en relación a los demás animales y a los vegetales para comprobar si tiene o no algún fundamento seguir situando a los humanos en un puesto singular y, en todo caso, para saber en qué se basaría este puesto singular y si esto nos haría, o no, absolutamente diferentes y superiores al resto de los seres vivos. Este es su propósito o intención. Y la conclusión a la que llega y, por tanto, el mensaje que Max Scheler desea transmitirnos (y que, a mi vez, yo deseo recuperar aquí), nos sorprende por su audacia y por su carácter intempestivo. Veámoslo sucintamente en lo que sigue.

Es bien conocida la postura final de Max Scheler –que aquí no viene al caso mencionar–, altamente hegeliana, y hoy día inaceptable en sus términos. Sin embargo, hay como una bicefalia en la postura de este filósofo. De tal modo que podemos dejar al margen su metafísica y recuperar esa actitud de Scheler que, en mi opinión, es absolutamente recuperable y puede servir de modelo dentro de la actual preocupación ecologista con la que ahora nos identificamos cada vez más. Lo primero que hace Scheler es aceptar, con la ciencia, que los humanos no sólo somos animales, sino que –como dice él mismo– incluso formamos una provincia “muy pequeña” del reino animal⁴. Esto forma parte de su novedoso y aprovechable mensaje. Estas palabras, dichas por un filósofo y teniendo en cuenta que la tradición filosófica siempre ha resaltado en el ser humano la posesión de un intelecto racional *a costa de ignorar o, incluso, de menospreciar, su cuerpo biológico y viviente*, traslucen una actitud bastante insólita. Si tomamos como referencia la postura antropológica clásica dentro de la filosofía, lo que hace Max Scheler es romper con el encumbramiento de los humanos; encumbramiento que siempre se había amparado bien en la posesión de un alma espiritual o bien en la de un intelecto. Él reconoce, como filósofo, *que somos animales*, animales entre otros muchos que están ahí, y, que, además, entre todo el conjunto de ellos, tan sólo representamos una parte mínima y ni siquiera su parte más importante. ¡Toda una cura de modestia en este mensaje!

Decía antes que la postura de Max Scheler es insólita en cuanto al conjunto de la filosofía tradicional “oficial” pero ya no lo es tanto cuanto atendemos a la escuela fenomenológica iniciada por Edmund Husserl y a la que él, en la medida que fuere, estuvo vinculado desde 1901. Es probable que Max Scheler haya sido especialmente receptivo a la postura filosófica de Husserl, avanzadísima, en cuanto al papel que para éste ocupan en sus reflexiones la corporalidad animal y los vegetales y los animales no humanos en general. En Husserl se esconde todo un mensaje ecologista de carácter tan innovador que incluso hoy a muchos filósofos no les resulta nada fácil de asimilar a sus viejos esquemas. En este sentido, es muy plausible que la actitud filosófica de Husserl le sirviera de modelo y contribuyera a esa apertura mental de Scheler en cuanto a lo que aquí estoy intentando destacar. En los textos de Husserl, y ya desde sus primeros textos, hay un continuado afán de fundamentar, *a nivel ontológico*, una actuación de respeto mutuo entre humanos-con-humanos y entre humanos-con-no humanos. Husserl centra esta fundamentación ontológica en lo que, según él, tenemos en común unos y otros. Y esto que según él nos une originariamente a los-unos-con-los-otros, formando una gran trabazón y una gran

³ Cfr. Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pleyade, 1978, pp. 23 y 25.

⁴ *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 24s.

intersubjetividad animal, es algo *previo* a la característica de la capacidad intelectual que algunos animales poseemos en mayor medida que otros. Lo que para él nos une es el ser “*sujetos*”; es decir, sujetos *trascendentales* a un nivel en el cual no interviene el intelecto sino tan sólo el cuerpo biológico. Para cada individuo animal no humano, el mundo (su mundo propio o *Umwelt*, como diría J. J. von Uexküll) nunca se le presenta caótico, sin sentido, sin ser él capaz de orientarse en relación a él. Todo lo contrario: la corporalidad animal –de cualquier animal del que se trate, y a un nivel más simple o más complejo en función de que la especie sea más simple o más compleja– viene ya provista de aquello elemental que le permitirá orientarse en términos de sobrevivencia. La corporalidad viviente animal trae consigo estas estructuras dadoras de sentido que, en lenguaje fenomenológico, llamamos estructuras “constituyentes” o “trascendentales”, pero que, evidentemente, nada tienen que ver con lo que Kant entiende por estructuras trascendentales, ligadas éstas a la mente intelectual. Todo cuerpo vivo –y no sólo animal sino también vegetal– ya trae consigo estas estructuras, absolutamente originarias, primigenias, antiguísimas en términos de historia evolutiva animal, para poder entenderse el individuo en su mundo (*Umwelt*) y lograr sobrevivir: la capacidad para dar sentido (vivido) espacial o capacidad de espacializar, la capacidad para dar sentido (vivido) temporal o capacidad de temporar, la capacidad de estructurar el entorno conforme a “fondo”-“forma”, etc.⁵. En base, pues, a que compartimos algo tan básico y primigenio, para Husserl forma parte de nuestra esencia de “humanos” una ligazón originaria, trascendental, con los “no humanos”. En este sentido, la “mirada” que él nos ofrece de los demás seres vivos es todo un modelo para quienes hoy trabajamos en Antropología Filosófica y muy bien pudo servir también de modelo para el propio Scheler. Porque el mensaje final scheleriano cuando elabora su escala de los seres vivos, si bien no entra en las honduras ontológicas en las que trabajaba Husserl, consiste en mostrar, amparándose en distintos avances científicos de su época, que es mucho lo que compartimos a nivel biológico los animales humanos con los restantes seres vivos: hay una parte “vegetal” en nuestra propia biología que procede de nuestros ancestros los vegetales y que, por tanto, compartimos con ellos porque todavía perdura en nosotros: antes de que intervenga la razón y la cultura simbólica, los humanos actuamos biológicamente movidos por el impulso “vegetal” de ir hacia lo vitalmente beneficioso y de huir de lo vitalmente perjudicial, como actúan los propios vegetales en su “ir (los tallos) hacia” (la luz, hacia lo beneficioso para ellos) y en su “huir de” (las raíces de la luz, de lo perjudicial para ellas). De igual modo, hay en nosotros los humanos una parte de invertebrados (la vida instintiva), una parte de animales vertebrados (la memoria asociativa o capacidad de aprender, como hábitos, aquella actuación que no pertenece a la programación genética de la especie), una parte de animales mamíferos póngidos –en la época de Scheler llamados “animales superiores – (la inteligencia “práctica”). Pero podemos expresar esto de otra manera, también muy schelerianamente: somos *seres vegetales-animales-humanos*; nunca sólo “humanos” pues lo que nos define como tales únicamente es

⁵ He trabajado este tema en los siguientes ensayos: “La recuperación de la animalidad. Utilidad y aplicabilidad de la fenomenología a los cien años de su surgimiento”, en César Moreno Márquez / Alicia M^a de Mingo (eds.) *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla, Sociedad Española de Fenomenología / Universidad de Sevilla, 2005, pp. 369-388; “Animal Life and Phenomenology”, en Steven Crowell/Lester Embree/Samuel J. Julian (eds.) *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*, Center for Advanced Research in Phenomenology, www.electronpres.com, 2001 (co-autor: Javier San Martín); “Los derechos de todos los seres vivos a la luz de la fenomenología”, *Investigaciones Fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología* n.º 4 (2005) 99-115: http://www.UNED.esdpto_fim/invFen4/portadaInvFen_4.html; “Cuestionamiento y redefinición de los viejos conceptos de intersubjetividad e interculturalidad. Fenomenología en el siglo XXI”, ponencia en el VII Congreso Internacional de Fenomenología: “Interculturalidad y conflicto”, celebrado en la Universidad de Salamanca los días 28-30 de abril del 2004 (en prensa); “Humanos, inhumanos e non humanos. Fundamentación fenomenológica da conexión interespecies”, en P. S. Alves / J. M. S. Santos / A. Franco de Sá (eds.) *Humano e Inhumano. A dignidade do homem e os novos desafios*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (en prensa); “Nuestra relación con los animales no humanos. Desenmascaramiento de prejuicios y necesidad de un cambio de conceptos, valores, comportamientos y leyes”, *Pensamiento Garcilasino. Universidad Inca Garcilaso de la Vega* (Perú) n.º 2 (2006).

posible *sobre la base de* todo aquello que procede de otras formas de vida vegetal y animal—nuestros ancestros—y de lo cual nuestra biología conserva memoria genética y actúa en todo momento como imprescindible plataforma de fondo de un obrar específicamente “humano”.

Permítanme, pues, que finalice concluyendo del siguiente modo acerca de la aportación de filósofos “postkantianos” y nada “modernos” como son los aquí mencionados: su logro y su valiosísima aportación para una Antropología Filosófica que quiera estar a la altura de las circunstancias en las que en estos momentos nos hallamos consiste en que sientan las bases de una actuación no etnocéntrica (en la que no hemos podido entrar aquí) y no antropocéntrica ni especista. ¿Cómo? Ellos nos dan una buena base para cambiar nuestro modo de vernos a nosotros mismos en relación a los demás seres vivos. Pero esto sólo puede conseguirse logrando cambiar nuestro modo habitual de verlos. Si lo logramos y cambiamos el concepto que siempre hemos tenido de ellos (como no siendo “sujetos” sino una especie de “objeto” con movimiento a una abismal distancia de los humanos como sujetos), estaremos más proclives a valorarlos de otra manera y, así, a sentir la necesidad de modificar nuestra nefasta actuación para con ellos. Cambio de *ideas*, cambio de *valores*, cambio de *actuación*. Finalmente, la imagen antropológica de nosotros mismos ya no será ni la de considerarnos los amos del planeta por ser “superiores” a todos los otros seres vivos, ni la de tener como importantes solamente los intereses que afecten a nuestra propia especie ni la de pensar que somos el centro del planeta. Pero, para ello, la Antropología Filosófica debe antes ponerse en actitud de abrirse a aquello que en el horizonte intelectual kantiano todavía no tenía cabida en la reflexión filosófica y actualizar sus planteamientos y sus objetivos. Aprender a vernos de otra manera en paralelo a aprender a ver también de otra manera a los demás seres nos posibilitará calibrar mejor qué podemos y qué debemos hacer con esto que ahora sabemos que somos todos, unos y otros, los habitantes de este planeta.

M^a Luz Pintos Peñaranda
Dpto. de Antropología y Filosofía Social
Facultad de Filosofía
Universidad de Santiago de Compostela
asmaluri@usc.es